

MODERNIDAD E ILUMINISMO*

Gabriel J. Zanotti

1. Planteo del problema

Muchas veces se habla de temas relacionados con diversas manifestaciones de la cultura contemporánea y su relación con la Iglesia Católica. Así, se habla de la Iglesia y la ciencia, la Iglesia y los derechos humanos, la Iglesia y la organización actual del estado, etcétera. La Iglesia y el liberalismo, para dar otro importante ejemplo, es uno de esos habituales temas. Sin embargo, por más diferentes que puedan parecer, todas esas cuestiones tienen un fondo común, un problema que las engloba a todas, y cuyo correcto enfoque es la clave más profunda que en última instancia permite solucionarlas. Dicha cuestión es la relación entre Iglesia y mundo moderno.

Obviamente, no se puede decir que el mundo moderno, o la modernidad, sea un fenómeno cultural fácilmente definible, y menos aún, fijar coordenadas temporales precisas de iniciación. Podríamos decir algo más o menos preciso si ubicamos este complejo fenómeno cultural más o menos después del siglo XIII, cuando, durante los dos siglos siguientes, se producen lo que habitualmente se denomina la decadencia de la escolástica y lo generalmente llamado Renacimiento. Pero la cuestión se dificulta mucho más si tratamos de caracterizar este período con un criterio valorativo en relación con los valores dominantes en la fe católica.

Con respecto a esto último, la versión habitual de los hechos presenta “la modernidad” como un movimiento dialécticamente enfrentado con “la cristiandad”. Según esta versión habitual, la modernidad es esencialmente anticatólica, en todos sus aspectos. El nominalismo de Occam, durante el siglo XIV, sentaría las bases para la desconfianza en el conocimiento metafísico, cuya consecuencia inmediata sería un individualismo ontológico y social que rompe con el orden social medieval. El mundo se olvida de Dios: de “teocéntrico” se vuelve “antropocéntrico”; de allí la preocupación por el hombre en sí mismo (humanismo), más una renovación de la confianza en sus solas fuerzas, lo que, ligado con el surgimiento de una ciencia desligada de la metafísica y de la autoridad de la teología, deriva en un cientificismo y en una exaltación de los poderes de una nueva tecnología. Los estados, por consiguiente, se liberan de la autoridad de la Iglesia y el individualismo tiene su culmen en la democracia fundada en una voluntad de la mayoría que sintetiza a todas las voluntades autónomas, desligadas de la “heteronomía” de la ley de Dios. La religión ya no controla el aspecto social: como mucho, se la tolera en el ámbito

* Este artículo fue publicado en *Estudios Públicos*, N° 35, 1989, Santiago de Chile.

individual (secularismo). La razón se repliega sobre sí misma, y el racionalismo y el idealismo, contrarios al realismo tomista, son el resultado. Todo este panorama tiene, por supuesto, sus nombres perversos. Descartes sería el profeta del idealismo moderno, cuya culminación es Hegel, y el resultado es el ateísmo. Galileo es el héroe de la nueva ciencia frente al “oscurantismo” medieval. Rousseau es el prototipo de la democracia contemporánea y el liberalismo. Lutero, el líder de la rebeldía contra la potente Iglesia de Roma. Todo este panorama ha construido el mundo tal cual hoy lo conocemos, donde la voluntad de la mayoría, la secularización, el culto a la ciencia y el individualismo habrían sustituido a la santa aceptación de la autoridad y la voluntad de Dios en la cristiandad medieval. Los dos bloques del mundo contemporáneo serían hoy fruto de esta modernidad perversa, que ha producido la bomba de tiempo donde estamos sentados. Por eso, liberalismo y marxismo serían ambos hijos de un sólo padre (el mundo moderno) perversos por igual. Sólo la vuelta a los valores de la cristiandad medieval puede salvar a los hombres de la locura y perversidad de la modernidad. La Iglesia de Roma debería ser el líder de esta “contrarrevolución”.

Ahora viene la pregunta obvia: ¿es verdaderamente así? ¿Es correcta esa valoración del mundo moderno, si se comparte - como el autor de estas líneas- la fe católica?

Todo lo que seguirá de aquí en adelante será una sintética explicación y fundamentación de nuestra respuesta: no. Pero este “no” está lejos de querer significar que *todo* el análisis anterior es falso. Porque su dificultad no deriva de que todas las manifestaciones del mundo moderno sean santas, inmaculadas y exentas de crítica desde la perspectiva de la fe. Su dificultad - y en este sentido, su falsedad radica en la ausencia de una fundamental distinción: la distinción entre Iluminismo y modernidad.

2. La distinción Iluminismo/modernidad

Esta distinción, no usual en pensadores católicos -lo cual nada tiene que ver con el catolicismo como tal - ha sido sugerida enfáticamente por el filósofo neoagustinista italiano M. F. Sciacca, si bien éste habla de Humanismo y Renacimiento más que de modernidad. La versión de los hechos que presenta Sciacca - católico convencido es distinta, y ha sido para nosotros el punto de partida de un programa de investigación cuyos lineamientos generales quisiéramos presentar. Es cierto que hubo, después del siglo XIII, una decadencia de la escolástica, la cual, al decir de J. Pieper, fue un magnífico proyecto de colaboración entre razón y fe. Y es cierto también que el equilibrio entre razón y fe fue quebrado por diversos errores en el planteo metafísico de base, entre los cuales el nominalismo de Occam tuvo mucha influencia.

Esto dio como resultado un fideísmo irracional o un racionalismo antiteológico. Gilson ha explicado bien este punto¹. Pero, en cambio, no sería correcto considerar que el Renacimiento y el Humanismo, como tales, son el resultado de esos problemas. Por lo contrario, en sí mismos, según Sciacca², fueron un intento de salir al paso de esa decadencia en la cual el pensamiento escolástico había incurrido. Primero describe Sciacca ese movimiento descendente: “La unión y la colaboración de la fe y de la razón (del mensaje evangélico y del pensamiento griego, los dos elementos de la síntesis escolástica, tienden a oponerse bajo la acción corrosiva del aristotelismo hebreizante, y, como hemos visto ya, en Occam no sólo no colaboran sino que se da un divorcio total entre ellas; la razón se separa de la Revelación, la naturaleza, de Dios; una y otra tienden a constituirse en autónomas, y así la ciencia camina hacia su independencia Irracionalista o experimental y la fe a expresarse en arrebatos místicos”³. Como vemos, es este movimiento de decadencia el que impulsa una dialéctica entre elementos que se complementan (razón y fe, ciencia y metafísica, Iglesia y estado, etcétera). Pero el Humanismo y el Renacimiento, en cuanto fenómenos de la “modernidad” naciente, no pretenden sino romper con esa dialéctica: “De la crisis de la escolástica decadente nace el Humanismo con el fin de resolverla. Por lo tanto, el Humanismo se presenta como la tentativa de reacción frente a la escolástica decadente para renovar sobre un nuevo plano la mejor escolástica y, precisamente, para reunir fe y ciencia, religión y razón. Pero para el Humanismo el punto de encuentro de estos dos términos inconmensurables no es ni la naturaleza, ni Dios; es el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, el hombre en quien el Verbo se encarnó. En él se da el encuentro de Dios y de la naturaleza. *La filosofía humanista es la filosofía del hombre*, que no sólo no reniega -como veremos mejor dentro de poco- del cristianismo, sino ni siquiera de la mejor escolástica, de la que se puede considerar, en cierto sentido y hasta cierto punto, como el desarrollo y conclusión”⁴.

Como vemos, la tesis de Sciacca es clara: el estudio entusiasta de todo lo que compete al hombre y a la naturaleza física NO es una actitud anticristiana en sí misma sino, por lo contrario, un derivado de considerar la bondad de la Creación de Dios y de ver al hombre hecho a su imagen y semejanza; a esto corresponde el naturalismo del Humanismo, como exaltación de la naturaleza humana, y el naturalismo del Renacimiento, como exaltación de la naturaleza física. “Naturalismo -sigue diciendo Sciacca- que es cristianismo gozoso, exaltación del hombre y del mundo, porque es exaltación del Creador a través de las criaturas, celebración de la sabiduría del Hijo a través del orden mural instaurado en nosotros y en las cosas, amor por el Espíritu a través del amor por todas las cosas del cosmos.”⁵

¹ Véase *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973.

² Véase su *Historia de la Filosofía*, Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1954.

³ Op. Cit. Cap. XV, p. 261

⁴ Idem, p. 262

⁵ Idem, p. 263

Por lo tanto, la modernidad, a través del Humanismo y el Renacimiento, no se opone a la visión teocéntrica del medioevo, sino que es un nuevo paso en su profundización. Por supuesto, en la medida en que el estudio de la naturaleza y del hombre se realice enfrentándolos dialécticamente con Dios y Su Trascendencia, habrá un consiguiente conflicto. Esto también es advertido por Sciacca: “De este modo, el Humanismo y el Renacimiento por un lado adquieren una nueva conciencia, con respecto a la escolástica, de la visión cristiana de la vida; pero por el otro corren el riesgo de confundir lo natural con lo sobrenatural, acentúan la presencia de lo divino en lo humano y en la naturaleza casi hasta el punto de hacer a Dios inmanente a las cosas. En esto se alejan del verdadero pensamiento cristiano y preparan el racionalismo y el inmanentismo del pensamiento moderno” (ídem, p. 264). Como vemos, este “riesgo” del que habla Sciacca tiene dos vertientes: una, no antirreligiosa, si bien no cristiana, que es un panteísmo naturalista (es el problema de autores como Bruno y Spinoza, y otra absolutamente antirreligiosa, que es un cientificismo y un humanismo antiteocéntrico, al cual nos referiremos más adelante.

Inspirados por el análisis de Sciacca, podríamos decir que la modernidad, *en sí misma* se caracteriza por tres elementos básicos, no excluyentes de otros:

- a) un proceso hacia una mayor *distinción* (pero NO contradicción entre las ciencias positivas y la metafísica, con un consiguiente progreso en el desarrollo de las primeras;
- b) una mayor profundización en las exigencias del derecho natural;
- c) una mayor distinción de competencias específicas de Iglesia y estado.

Estas tres características, en sí mismas, son una derivación, no sólo del eje central de la filosofía cristiana, sino también del equilibrio típicamente católico entre lo natural y lo Sobrenatural. En primer lugar, como vimos, la investigación de la naturaleza como un descubrimiento progresivo de los secretos de la Creación, su bondad participada y su orden -que conduce al Creador- es típica de la filosofía cristiana con su eje central, que es el principio creacionista. El medioevo ya había tenido adelantos de esta actitud: en San Alberto, maestro de Santo Tomás, biólogo brillante, además de filósofo y teólogo; en Roberto Grosseteste y Roger Bacon, verdaderos adelantados del método experimental,⁶ y en el mismo Santo Tomás, quien, en una de sus más preciosas y escondidas perlas (inadvertida tanto para los tomistas anteriores como en general para los actuales, distinguió, en la Suma Teológica, I, q. 32, a 1, entre una certeza metafísica y una hipótesis experimental que incluye siempre la posibilidad de ser cambiada por otra que explique mejor los hechos (verdadero adelanto del ámbito *conjetural* de las ciencias positivas, dando justamente como ejemplo la hipótesis astronómica tolemaica, ridículamente sacralizada por varios autotitulados sabios “católicos” de dos siglos después. El derecho natural, como un derecho basado en la naturaleza humana, como una barrera racional infranqueable frente a la voluntad arbitraria de los despotismos humanos, es un auténtico mérito del medioevo, y otra vez es Santo Tomás quien se destaca en su sistematización, como la parte de la ley natural

⁶ Véase Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976.

correspondiente a la justicia, sobre la base eterna e inexorable de la ley eterna de Dios. Esta doctrina de Santo Tomás, como derecho objetivo, que él destaca sobre todo en la S-T-, I-II, q. 94, a 2, es la fuente de inspiración principal de la escolástica española posterior, en la cual tenemos un buen ejemplo de la modernidad. Es un paradigma histórico habitualmente reconocido que la teoría del origen del poder en Francisco Suárez, Francisco de Vitoria y Juan de Mariana se enfrentó con el poder ilimitado de los reyes, y también se reconoce habitualmente que levantaron la bandera de la dignidad humana -esto es, el valor *que tiene el hombre por ser criatura racional creada a imagen y semejanza de Dios-* y sus derechos humanos fundamentales frente al despotismo de los gobernantes de su tiempo. Este elogio global no implica, desde luego, que todo lo que hayan dicho esos autores esté absolutamente libre de crítica. Desde hace un tiempo, además, se ha sugerido, como programa de investigación, que varios escolásticos fueron verdaderos adelantados de la economía moderna, analizando el funcionamiento del mercado en una economía dinámica con acumulación de capital (Tomás de Mercado; Luis de Molina; Luis Saravia de la Calle; Martín de Azpilcueta; Domingo de Soto; Cayetano; además de los ya nombrados Vitoria y Mariana⁷). Falsa será la dialéctica que se quiera efectuar entre el derecho subjetivo, señalado por la escolástica española, y el derecho objetivo, pues el primero no es más que una necesaria derivación de este último. Finalmente, la no confusión de naturaleza y funciones entre la Iglesia y el estado es no sólo propia de la filosofía cristiana, sino de la concepción cristiana que, en su momento, distingue entre el Reino de Dios y los reinos de este mundo, constituyendo ello una novedad frente a muchas teocracias imperantes en la antigüedad.⁸ La filosofía política de Santo Tomás, con argumentos de razón para probar la legitimidad del gobierno según su fin propio y natural (el bien común es base para desarrollos posteriores al respecto. Sobre este tema volveremos más adelante.

Por ende, vemos que estos tres elementos, cuya profundización constituye la esencia de lo que podríamos denominar modernidad en sí misma, se encontraban ya presentes en la cristiandad medieval. Entre ambos períodos hay, por ende, *una diferencia de grado*, no de esencia. Sin embargo, este “proyecto moderno” que, como vemos, nada tiene de contradictorio con el catolicismo, se enfrentó desde el principio con dificultades. Entre ellas, destaquemos su principal deformación: el Iluminismo.

3. El Iluminismo

El Iluminismo constituye, precisamente, los elementos culturales del mundo post-medieval que son incompatibles con una filosofía cristiana fundamental y con la fe católica. Confundirlo con la modernidad como tal es lo que ha originado tantas confusiones. No es

⁷ Véase Chafuen, “Los fundamentos escolásticos de la economía de mercado”, en *Cristianismo y libertad*, FAE, Buenos Aires, 1984

⁸ Véase Rodríguez Varela, A., “La influencia del cristianismo en la evolución de las ideas políticas”; conferencia del 24/9/82 en el Instituto Popular de Conferencias de *La Prensa* de Buenos Aires; en el libro *Para pensar la educación*, Fundación para el Avance de la Educación y Fundación Banco de Boston, Buenos Aires, 1988.

fácil caracterización, pues abarca autores, épocas y geografías diversas. Pero si hay algo que constituye su más profunda esencia es su *radical voluntad de inmanencia*.⁹ Esto significa que el Iluminismo toma los tres elementos típicos de la modernidad y los deforma, enfrentándolos dialécticamente con lo sobrenatural y trascendente. Así, la nueva ciencia física es tomada como una bandera contra la metafísica y la teología, elementos típicos del “oscurantismo medieval”. La ciencia positiva y su método, más sus resultados tecnológicos, son para el Iluminismo la única posibilidad de conocimiento racional, quedando todo lo demás en el reino del absurdo y el sin sentido. La afirmación de los derechos del hombre y su libertad se realiza sobre la base de una progresiva negación de Dios, sea a través de una ley natural inmanente, desligada y lo enfrentada con la ley eterna, sea mediante la negación de todo vestigio de ley natural y su sustitución por un contrato social donde la voluntad general se convierte en el origen de la ley. Y la discusión entre las funciones de Iglesia y estado se transforma en negación de todo tipo de influencia social de la fe católica. La libertad de cultos es para el Iluminismo un resultado del indiferentismo religioso, pero no del respeto a la conciencia.

Vemos entonces con claridad que lo que diversos ambientes católicos denigran habitualmente como “modernidad” es una *deformación* de la modernidad auténtica. Esta deformación, el Iluminismo, es una *quiebra racionalista científicista del equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural*. Es la segunda vertiente del riesgo del que hablaba Sciacca. Es una exaltación inmanentista de lo natural, que niega todo lo sobrenatural, y reduce además lo natural a la exaltación de la ciencia positiva y una voluntad autónoma en cuanto desligada de la ley de Dios. Una reseña de esta actitud, en lo que respecta a autores, excedería los fines de este ensayo, pero podríamos decir muy brevemente que los primeros síntomas de esta actitud, en lo que al mundo post-medieval se refiere, se encuentran ya en el aristotelismo de Padua y Bolonia de fines del siglo XV y comienzos del XVI¹⁰; sigue su curso en todas las formas del positivismo, tanto clásico (vertientes inglesa y francesa como contemporáneo (neopositivismo, pero, sobre todo, tiene su manifestación histórica más significativa en el Iluminismo racionalista francés del siglo XVIII (los autores de la *Enciclopedia* francesa, que sería luego condenado bajo el término “liberalismo” por el Papa León XIII en la encíclica *Libertas* de 1888.

Pero también debemos distinguir la modernidad en cuanto tal de otro importante movimiento cultural: la Reforma.

4. La Reforma

Estamos convencidos de que, así como el Iluminismo fue una quiebra racionalista del equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural, la línea teológica luterana significó una quiebra

⁹ Véase Leocata, F., *Del Iluminismo a nuestros días*, Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 1979.

¹⁰ Véase Sciacca, op. cit., p. 278, y *Estudios sobre filosofía moderna*, Luis Miracle, Barcelona, 1964, p. 135.

fideísta de ese equilibrio. Y eso fue lo esencialmente “antimoderno”, en cuanto modernidad signifique una renovada vivencia de las exigencias teóricas y prácticas de dicho equilibrio.

¿Por qué significó tal cosa la línea luterana? Porque, como sabemos, la línea luterana afirmó -según la versión habitual de dicha corriente- la total corrupción de la naturaleza humana después del pecado original.^{10b} En el catolicismo, la naturaleza humana está herida, pero no destruida, por el pecado original. Por ende, el hombre, después del pecado, conserva, aunque con esfuerzo, las propiedades esenciales de su naturaleza (inteligencia y voluntad libre).¹¹ Pero en el luteranismo la naturaleza humana está absolutamente destruida, Y Por ende no es sanada ni elevada por la Gracia, sino cubierta de su incurable corrupción. Esto también tiene que ver con la decadencia de la escolástica, cuando a la desconfianza en la razón humana se suma una errónea noción de la presencia de la Gracia malinterpretando nuevamente las en sí mismas correctas afirmaciones de San Agustín al respecto. Chesterton describe este problema con exactitud: “[...] Un cierto espíritu o elemento de la religión cristiana, necesario y por momentos noble pero que requiere siempre que se lo equilibre con elementos de la fe más gentiles y generosos, empezaba una vez más a afianzarse a medida que la armazón de la escolástica se endurecía o se fragmentaba”.¹² Y, ¿cuál era ese elemento? Justamente, una exageración absoluta de los problemas de la naturaleza humana tras el pecado original. Dicha exageración “[...] Repetía por sobre todo su particular horror y su detestación de las grandes filosofías griegas y de la escolástica sobre ellas fundada [...]. El hombre no podía decir nada a Dios ni nada de parte de Dios ni acerca de Dios, a no ser un grito casi inarticulado pidiendo misericordia y la ayuda sobrenatural de Cristo en un

^{10b} El lector advertirá que en este punto realizamos una fuerte crítica a la opinión teológica que sostiene la total corrupción de la naturaleza humana después del pecado original, como una especie de pesimismo antropológico absoluto, contrapartida del optimo antropológico iluminista. El hecho de que hayamos concentrado en este punto el tema de la Reforma no cierra el paso al diálogo ecuménico, sino al contrario. En efecto, recientes acontecimientos han estimulado el acercamiento entre las líneas teológicas provenientes de la Reforma luterana y el catolicismo. El firme enfrentamiento que el Vaticano está manteniendo con algunas corrientes de la teología de la liberación así lo demuestra. Ello es así dado que la base teológica de dichas corrientes “liberacionistas” está dada por un neopelagianismo social según el cual la transformación de las estructuras sociales es *de por sí* salvífica (véase al respecto nuestro artículo en Libertas N° 71. Ello niega absolutamente el origen estrictamente sobrenatural de la Gracia y la salvación del hombre. Nada más contrario a la fe católica, y, a la vez, nada más contrario a la línea teológica luterana de la Reforma, que había enfatizado tanto la necesidad de la Gracia que comete la exageración que le criticamos en este punto, exageración que fue lamentablemente primordial en la división que se produce entre católicos y protestantes, pues ése fue el problema teológico de fondo, más allá de los problemas políticos y personales del caso. Bastaría pues una explícita toma de conciencia, por parte del protestantismo, del error cometido en esa exageración, para que prácticamente ambas corrientes se sientan básicamente unidas en la afirmación de la necesidad absoluta de la Gracia para realizar un acto “meritorio” (esto es, merecedor de salvación), sin por ello negar que la naturaleza humana es capaz - aunque no le sea fácil de conocer la verdad y practicar el bien aunque no esté en gracia de Dios (nos referimos en este caso a la verdad y el bien *naturales*, y no sobrenaturales, obviamente). Se están dando pasos importantes en esa dirección. Véase, por ejemplo, el “Comentario a las observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el documento de la ARCIC II” (En *L'Osservatore Romano*, ed. esp., N° 23 (1066), del 4/6/89) donde se comentan algunos aspectos de la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el documento de la Segunda Comisión Internacional Anglicano - Católica Romana (ARCIC II) (Nota adicional redactada en junio de 1989)

¹¹ Véase Santo Tomás, S. T., I-II, q. 85, a. I c.

¹² En su *Santo Tomas de Aquino*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1986, cap. 8, p. 175

mundo donde todo lo natural era sin sentido. La razón carecía de sentido; la voluntad carecía de sentido. El hombre no podía moverse ni una pulgada, ni más ni menos. Que una piedra”.¹³ Después agrega Chesterton algo que es importante para dialogar con los protestantes de hoy: “Este luteranismo es hoy totalmente irreal; pero Lutero lo fue”.¹⁴ Sciacca sostiene una opinión parecida: “La Reforma, perdiendo lo que de más profundo hay en la predicación de Jesús, concluye en una visión pesimista que condena al hombre y a la naturaleza. En ella se rompe el equilibrio entre lo humano y lo divino, lo individual y lo universal, romanidad y cristianismo. Esto explica por qué, entre otros, el papa Nicolás V es humanista y Martín Lutero es enemigo del Humanismo”.¹⁵ Por supuesto, la crítica teológica a esta posición luterana no debe hacerse desde el extremo opuesto, esto es, el pelagianismo, según el cual el hombre, con sus solas fuerzas, puede salvarse. Desde luego que la Gracia es indispensable para la salvación; pero en la concepción católica esa Gracia se asienta sobre una naturaleza humana a la cual sana y eleva, y cuyas capacidades de inteligencia y libre albedrío no habían sido destruidas por el pecado (por eso está reservada al hombre la capacidad de decir que no a la Gracia).

Ahora bien: ¿cuáles pueden ser las consecuencias de una concepción como la luterana? Un hecho histórico, ajeno a la lógica interna de las premisas filosófico-teológicas, relacionó al protestantismo con ciertos caracteres del orden *político* contemporáneo. (Subrayamos “político” pues no nos estamos refiriendo a la tan debatida relación entre el protestantismo y el capitalismo.) Ello es obvio dado el enfrentamiento del protestantismo con el poder temporal, en su momento, de la Iglesia Católica. Pero, considerada en sí misma, la idea de la corrupción absoluta de la naturaleza humana es lógicamente incompatible con los tres elementos típicos de la modernidad antes descriptos. Una metafísica racional, que sostenga que la inteligencia humana puede llegar a temas como Dios, la esencia del alma y la libertad, será considerada imposible si se cree que la inteligencia del hombre está totalmente corrompida. A partir de aquí, las relaciones con la ciencia positiva serán mal planteadas. De igual modo - y esto es importantísimo-, no se puede hablar de dignidad humana natural, base y fundamento de los derechos del hombre, si la naturaleza humana está totalmente corrompida. *Nada queda del libre albedrío en esa concepción.* Los ideales de libertad política, entendida como la afirmación de los derechos humanos frente al despotismo del estado, se afirmaron, con toda coherencia, en la escolástica católica española, y no en la posición luterana. Por último, si la naturaleza humana está totalmente corrompida, es obvio que el resultado, en lo que a religión y estado se refiera, será que este último nada podrá hacer en forma autónoma sin el sometimiento político directo a una autoridad religiosa. ¿O no funcionaba de ese modo la Ginebra de Calvino, según el paradigma histórico habitual?

¹³ Ídem, p. 177.

¹⁴ Ídem

¹⁵ *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 269.

La pura verdad es que un fideísmo tan absoluto no puede sostenerse a sí mismo. La “teología de la muerte de Dios” (Bonhoeffer, Robinson) constituye según Fabro el último y más coherente coletazo de la posición que analizamos. Si la naturaleza humana está tan absolutamente corrompida, ¿no es una cierta contradicción el sólo hecho de que un hombre tenga fe?

¿No será entonces la actitud “religiosa” más coherente asumir por completo nuestra total irreligiosidad; vivir intensamente el abandono de Dios que grita Cristo en la Cruz?¹⁶ Esto es: la idea de la total corrupción de la naturaleza humana tras el pecado original lleva al ateísmo.

Con todo esto llegamos a esta conclusión: Iluminismo y Reforma, a los que muchas veces se los considera como la esencia de la modernidad, son dos *deformaciones* de la modernidad. Ésta es, en esencia, un renovado intento de vivencia del equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural, como hemos dicho. De ese equilibrio se desprenden tres características que ya hemos descripto. Pues bien; el Iluminismo es una quiebra racionalista de ese equilibrio, y la Reforma es su quiebra *fideísta*. Y ambos desequilibrios - uno para un lado, otro para el otro- deforman a su vez las tres características propias de la modernidad en sí misma.

5. La secularización

Pero nuestro análisis quedaría muy simplificado si no tocáramos uno de los puntos más delicados y sensibles de todo este problema, que es el tema de la secularización y la Iglesia y el estado. Obviamente, aun así nuestro planteo será sintético, pero al menos agregaremos algo más a las breves reflexiones que hicimos hasta este punto. En efecto, hasta ahora dijimos que una de las características de la modernidad en sí misma es una “mayor distinción” entre la naturaleza y funciones de la Iglesia y el estado. Analicemos un poco más esta cuestión.

Habíamos dicho que el Iluminismo se caracteriza por su radical voluntad de inmanencia. En ese sentido, con respecto al tema religioso y su influencia en lo social, el Iluminismo adopta una posición negativa: se niega a la religión -y particularmente al catolicismo- su *competencia indirecta* en el orden social, esto es, las consecuencias que para la vida social tiene el cumplimiento de la justicia a través del derecho natural como derivado de la Redención y la vivencia de la caridad.¹⁷ Esto se traduce jurídicamente en una negación, a la Iglesia, de sus derechos a la enseñanza, propiedad y manifestación pública de la fe (esto es lo que origina documentos pontificios tales como *Nobilissima Gallorum gens*, de León XIII; *Vehementer Nos*, de S. Pío X, y *Firmissimam constantiam*, de Pío XI) y/o una petición

¹⁶ Véase Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, cap. VI, p. 695

¹⁷ Véase Derisi, O. N., *La Iglesia y el orden temporal*, Eudeba, Buenos Aires, 1971

de “separación” de Iglesia y estado fundada no en la correcta delimitación de funciones entre ambas potestades, ni tampoco en la circunstancia de la existencia de varios cultos en un mismo estado, sino en una indiferencia y/o enfrentamiento del estado respecto de la ley natural predicada por la Iglesia. Si fuera esto lo criticado por algunos al referirse a la “secularización”, la crítica sería, en nuestra opinión, correcta. Pero el problema es que muchas veces la crítica al “mundo moderno secularizado” se hace desde una posición que toma la forma concreta de relación entre Iglesia y estado existente en el siglo XIII y la sacraliza, esto es, la toma como si fuera la única forma “católica” de relación entre ambas potestades y la enfrenta dialécticamente a cualquier otra forma (tildándola de “herética” que no se adapte estrictamente a la medieval.

Habitualmente esta posición va unida a la consideración de que una monarquía corporativa es la única forma “católica” de gobierno, contradiciendo con ello la doctrina pontifical de que el catolicismo nada tiene que decir sobre las distintas formas de gobierno mientras respeten el bien común, y colocándose así en la posición del grupo “La Acción Francesa”, condenado por Pío XI en *Nous avons lu*.¹⁸ Olvida esta posición que una cosa son los *principios universales y permanentes* que rigen una cuestión, y otra cosa es *su diversa aplicación a las circunstancias históricas concretas*. Con respecto a la Iglesia y el estado, los principios universales son: a) que ambas potestades son independientes la una de la otra, por su naturaleza y funciones; b) que sus legislaciones deben estar en armonía y no en contradicción, pues ambas potestades están al servicio del mismo ser humano. Ahora bien, más allá de estos principios generales, ninguna forma concreta de aplicación de los mismos puede formar parte del *depositum fidei*. En este sentido, el segundo principio (llamado a veces “colaboración” entre Iglesia y estado) admite dos formas principales, *cuya elección depende de circunstancias históricas*. La primera es la *confesionalidad formal*, esto es, *cuando existe una garantía jurídica de la armonía legislativa entre Iglesia y estado*, ya sea a través de un concordato o mediante el ordenamiento constitucional. Podríamos decir que esta situación es ideal *per se*, aunque muchas veces no lo sea dadas las circunstancias. La segunda es la *confesionalidad sustancial*, esto es, cuando no existe la garantía jurídica pero la sociedad como tal está conformada jurídicamente sobre la base de un derecho natural cristiano.¹⁹ Por supuesto, esta “confesionalidad sustancial” pocas veces se dará en su pureza, sino que habitualmente se dará en diversos grados. Por ende, vemos que una sociedad en la cual los poderes y funciones de la Iglesia y el estado estén netamente distinguidos y donde la influencia social de la Iglesia se dé a través de la “confesionalidad” -tal vez el término no es el mejor- formal o sustancial (*según las circunstancias*) no es “contraria a la tradición del catolicismo” - todo lo contrario- aunque dicha organización de las *relaciones Iglesia/estado no coincida con la forma concreta que en su momento adoptó el mundo medieval*. Esto es lo que los detractores del “mundo moderno” no alcanzan a comprender.

¹⁸ Hemos tratado esta posición en nuestro ensayo “La temporalización de la fe”, en el libro *Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres*, CEP, Santiago de Chile, 1988, de varios autores.

¹⁹ Véase Amadeo de Fuenmayor, *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona, 1974.

Pero tampoco alcanzan a comprender los siguientes puntos: a) una sociedad no está “secularizada” porque la religión no esté “estatizada”. No debe confundirse “estatal” con “público”. Los EE.UU. tienen una larga tradición, en su historia, de manifestación *pública* del hecho religioso, aunque dicha manifestación no sea “estatal” (por otra parte, en la medida en que el estado tome posición en favor de leyes naturales inspiradas en el cristianismo,²⁰ tal cosa constituye una manifestación pública “estatal”, a nuestro juicio positiva, de la fe. b) El “Reinado Social de Jesucristo”, del cual se habla en la encíclica *Quas Primas* de Pío XI, no debe interpretarse, como habitualmente lo hacen estos grupos, como una *única forma concreta de organización político-social derivada directamente del depositum fidei* de dicha interpretación “agustinista política” de la *Quas Primas* no es correcta. La influencia social del cristianismo no está ligada a una única forma de organización. Pío XII dijo claramente: “En el ámbito del valor universal de la ley divina, cuya autoridad tiene fuerza no sólo para los individuos, sino también para los pueblos, hay amplio campo y libertad de movimiento para las más variadas formas de concepciones políticas; mientras que la práctica afirmación de un sistema político o de otro depende en amplia medida, y a veces decisiva, de circunstancias y de causas que, en sí mismas consideradas, son extrañas al fin y a la actividad de la Iglesia”.²¹ En consecuencia, es claro que, contradiciendo a Pío XII, muchos hacen una lectura *ideológica* de la *Quas Primas*, y, por ende, *antiteológica*. c) Por más relaciones jurídicas que haya entre la Iglesia y el estado, *la libertad religiosa y la igualdad ante la ley deben ser siempre respetadas*. Una cosa es la libertad de cultos basada en el indiferentismo iluminista -que era lo combatido por el Magisterio de fines del siglo pasado- y otra cosa es la libertad religiosa *como el derecho a la ausencia de coacción sobre la conciencia* en materia religiosa. Contrariamente a lo que piensan quienes critican la modernidad en cuanto tal, la libertad religiosa, así entendida, no es contraria a la doctrina de la Iglesia, sino que es una derivación lógica de la doctrina *tradicional* de la Iglesia sobre la *libertad del acto de fe*. (Por supuesto, no pretendemos con lo expuesto analizar en detalle el problema de la libertad religiosa en toda su extensión y sobre todo en relación con la comparación del Magisterio preconiliar y Vaticano II al respecto. Empero, estamos dando los lineamientos básicos de la cuestión²².) d) Conforme con todo lo anterior, sin necesidad de incurrir en “secularización” o “secularismo” iluminista, una correcta diferenciación de las naturalezas y funciones de la Iglesia y el estado no es en modo alguno contraria a la visión católica de las cosas; es más, puede hablarse *en ese sentido* de una correcta *laicidad* del estado como un mérito de la modernidad en plena armonía con la doctrina de la Iglesia. “En relación con esta independencia del estado habla Pío XII, incluso, de un ‘justificado laicismo de estado’, que ha sido siempre un principio de la Iglesia.”²³ e) La dialéctica “unión vs. separación” Iglesia-estado es confusa. No es cuestión de que estén “unidas o separadas” sino *distinguidas y*

²⁰ Esto es, inspiradas en un derecho natural racionalmente elaborado no contradictorio con la fe.

²¹ “Gratie”, 1940; véase *Doctrina pontificia*, BAC, Madrid, 1958, tomo II, p. 821.

²² Sobre este tema, véase también Bosca, R., “Confesionalidad estatal y libertad religiosa en el estado democrático”, en la revista *El Derecho*, UCA, Buenos Aires, 21/1/87.

²³ A. F. Utz, O. P., en su comentario en el libro *La encíclica de Juan XXIII Pacem in Terris*, Herder, Barcelona, 1965.

complementadas ambas potestades (como, por otra parte, siempre sucede con lo natural y lo sobrenatural en el catolicismo).²⁴

6. El liberalismo

Todo esto nos es útil para aclarar *una vez más* los diversos sentidos del término “liberalismo”. León XIII llamó “liberalismo de tercer grado” precisamente a la secularización iluminista (en su encíclica *Libertas*). Pero el término también puede hacer referencia a la afirmación de los derechos humanos - basados en la ley natural cristiana- contra el despotismo del estado. Y tal cosa, ¿es acaso contradictoria con la influencia social del cristianismo? ¿No es más bien lo contrario? Un mundo que respeta los auténticos derechos del hombre -donde el derecho a la vida sea el más importante-; un mundo donde el poder de los hombres esté limitado por leyes justas que impidan el despotismo; un mundo donde la capacidad creadora y productiva de las personas se respete, ¿qué tiene de “secularizado” en el sentido iluminista del término? *Un mundo tal es un mundo lleno de Dios, y no al contrario*. Luego, la pretensión de un autor tal como Alberto Caturelli de caracterizar al liberalismo (y concretamente, al liberalismo “católico”) como “[...] un sistema político-social que no tiene una relación de dependencia obligatoria en el orden sobrenatural [...]”, se desvanece.²⁵ Un liberalismo entendido como lo hemos definido no se ajusta a la definición de Caturelli. Por otra parte, en cuanto “liberalismo” haga referencia a cuestiones más concretas, tales como la preferencia por una determinada forma de gobierno y no una política económica determinada, tal cosa hace referencia a las cuestiones opinables del orden temporal *en relación con la fe*, ni derivadas del catolicismo ni contradictorias con el catolicismo.²⁶ Por supuesto, estos malentendidos se seguirán produciendo mientras algunos de los que nos acusan de no tener en cuenta una dependencia obligatoria del orden social a lo sobrenatural crean que la única forma posible de plasmar esa dependencia obligatoria es una sociedad no-democrática, corporativa y con intolerancia religiosa. Ese absoluto error es lo que a veces está en el fondo de tales acusaciones.

7. Aclaraciones adicionales

Antes de pasar a conclusiones más generales, quisiéramos hacer algunas acotaciones adicionales. En primer lugar, queremos citar a dos autores residentes en la Argentina cuyas

²⁴ Sobre este tema véase el artículo del cardenal Ratzinger, “Cristianismo y democracia pluralista: acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del Cristianismo”, en *Scripta Theologica* 16 (1984): 815-829. Agradecemos a Marcelo Pelayo por habernos acercado este artículo de Ratzinger. Véase también, del mismo autor, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid, 1987.

²⁵ Véase su artículo “Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo” en la revista *Glaudius*, N° 3, 1985, p. 43.

²⁶ Véase nuestro “La temporalización...”, op. cit

opiniones sobre el Renacimiento, la modernidad y el Iluminismo son similares a las de Sciacca. El P. Francisco Leocata, a quien ya hemos citado, dice en su libro *Del Iluminismo a Nuestros días* (op. cit.): “[...] El surgimiento humanista del Renacimiento, al cual se tiende con justicia a retrotraer el inicio de la filosofía moderna, debe tanto a las fuentes bíblicas como al pensamiento clásico. Se ha mostrado además como exagerada la tesis acerca del carácter cosmocéntrico de este último. Y, en fin, es sencillamente arbitrario considerar el movimiento iluminista como el heredero legítimo del humanismo bíblico”. Y agrega: “La reciente investigación de H. de Lubac sobre *Pico della Mirandola* ha demostrado suficientemente la inspiración cristiana de una fuerte corriente humanista en el Renacimiento, cuyas fuentes más importantes residían en la patrística griega y cuyos ideales tendían a hermanar el mensaje evangélico con lo mejor de la cultura antigua. Lo más significativo del humanismo renacentista no surgió como una reivindicación de la autonomía humana frente a lo divino. Y ni siquiera como oposición al cosmos físico. En muchos de sus defensores significó un proyecto, en parte malogrado, de purificación de la cultura respecto a la sofística de una escolástica decadente, y una búsqueda de un cristianismo más directo y sincero”.²⁷ Otra opinión concordante es la del Dr. Emilio Komar, quien, en sus cursos -lamentablemente no publicados- ha afirmado: “Los Bizantinos incorporan al pensamiento italiano un formidable respaldo teológico que, unido al humanismo literario, triunfa sobre el Averroísmo en el Renacimiento propiamente dicho que *no* es ruptura con el Medioevo. El Renacimiento es un movimiento en favor de la dignidad de la persona humana, de la inmortalidad del alma, de la creencia en la gloria del hombre”.

En segundo lugar, habría que hacer, en función de toda la tesis que venimos desarrollando, un cuidadoso discernimiento a la hora de hablar de los típicos “malos” del mundo post-medieval para el pensamiento católico. Un caso característico, sobre el cual ya se han hecho suficientes distinciones, es Galileo. Afortunadamente, ya no es ninguna novedad afirmar que la nueva ciencia física y el método por él liderados nada tienen de contradictorio con la filosofía cristiana fundamental, y que su dialéctica no fue contra la autoridad de la Iglesia y/o de las Escrituras, sino contra las corrientes averroístas que habían congelado y dogmatizado el pensamiento aristotélico.²⁸ Un caso más difícil es Descartes. Para muchos tomistas (Maritain, Fabro, Gilson) es el padre del idealismo y del ateísmo contemporáneo. Para muchos liberales (debido a las críticas de Hayek) es el padre del socialismo y de los totalitarismos de nuestra época. Evidentemente, nuestro amigo Renato no se ha especializado en hacerse simpático. Pero -como decía Santo Tomás- el argumento de autoridad es el menor en cuestiones filosóficas, y por ende, a pesar de tan ilustres críticos, debemos declarar explícitamente que la lectura atenta de Descartes nos deja muchas dudas de que dichas críticas sean correctas. Obviamente, una defensa detallada del gran filósofo francés escapa totalmente a los fines y a la extensión de este ensayo -dicha defensa queda

²⁷ Cap.11, p. 434.

²⁸ Véase Sciacca, “Galileo, filósofo”, en *Estudios sobre filosofía moderna*, op. cit., y Dessauer, F., *El caso Galileo*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965.

pendiente-; pero citamos el caso como un buen ejemplo de las dificultades que ofrece la interpretación del pensamiento moderno. Además, y obviamente también, una defensa de Descartes no significará, por nuestra parte, la defensa del idealismo, el ateísmo y el socialismo sino, sencillamente, la afirmación de que no son tales cosas la esencia del espíritu de la filosofía cartesiana. Dice el P. Leocata: “Considerar el ‘cogito’ como esencialmente contaminado de inmanencia y, por tanto, ver en el desarrollo ulterior de la filosofía una explicación del ateísmo, es obligarse a tomar una actitud general de rechazo frente al pensamiento moderno en su globalidad. Tesis muy tentadora, pero demasiado simple para ser cierta”.²⁹

En tercer lugar, la tan mentada, últimamente, “post-modernidad”, nos resulta, a la luz de todo lo expuesto, algo sumamente extraño. Sospechamos que se trata más bien de un post-Illuminismo, más que de una “post-modernidad-en-sí-misma”, según nuestros términos. Pues, como hemos visto, el Iluminismo malogró y prostituyó lo mejor de la auténtica modernidad. Ésta, por ende, no ha tenido, tal vez, todavía, la oportunidad de un auténtico florecimiento. Luego, no se podría hablar del “post” de algo *que todavía no ha dado sus más maduros frutos*. Nuevamente, escuchemos al P. Leocata: “*Puede decirse así que el humanismo modernos es un ideal que nuestra cultura no ha todavía alcanzado debido a la pseudoasimiliación iluminista*”³⁰.

En cuarto lugar, tenemos el gusto de decir que nuestra Santa Madre Iglesia, a través de su Magisterio asentado en el Vaticano II, ha declarado claramente, *sin ningún tipo de discontinuidad con toda la tradición de la Iglesia -sino al contrario-*, la validez, para la filosofía y concepción cristianas, de las tres características que nosotros consideramos propias de la modernidad en sí misma. La primera -la afirmación de la ciencia en su propio terreno, sin contradicción con la metafísica y con la fe- está afirmada en la *Gaudium et Spes* (GSI: “Si por autonomía de lo terreno entendemos que las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor, y que el hombre debe ir las conociendo, empleando y sistematizando paulatinamente, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía, que no sólo la reclaman los hombres de nuestro tiempo, sino que responde además a la voluntad del Creador”. Y agrega más abajo: “Son, por consiguiente, muy de deplorar ciertas actitudes que a veces se han manifestado entre los mismos cristianos por no haber entendido suficientemente la legítima autonomía de la ciencia, actitudes que, por las contiendas y controversias que de ellas surgían, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la fe y la ciencia”).³¹ La segunda - la dignidad del hombre y sus derechos fundamentales - fue afirmada a lo largo de todo el capítulo I de GS, recogiendo además toda la doctrina del magisterio social de la Iglesia, sintetizado, sobre todo, en la encíclica *Pacem in Terris*. Y la tercera -una mayor distinción de naturaleza y funciones de la Iglesia y el estado- fue magníficamente sintetizada, en nuestra opinión, también por la GS, mediante

²⁹ Op. cit., p. 432

³⁰ Op. cit., p. 434; la cursiva es nuestra.

³¹ N° 36.

estas fórmulas que resumen principios universales: “La comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas la una respecto de la otra. Pero las dos, aun con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración, siempre dentro de las circunstancias de lugares y tiempos”.³²

Contrariamente a lo afirmado por algunas corrientes autotituladas tradicionalistas, estas tres ideas derivan de la más profunda esencia de la fe católica, en la cual la *distinción*, no-contradicción y complementación -vía subordinación- de lo natural y lo sobrenatural es algo característico. Y eso es lo que está en la base de estas tres ideas. Una armónica relación entre las ciencias positivas, la metafísica y la fe no es más que una mayor elaboración del principio de distinción entre razón y fe, lo cual es una aplicación de la distinción natural sobrenatural al campo del conocimiento. La afirmación de la dignidad humana, distinguiéndola de la dignidad sobrenatural que surge del Bautismo, es la aplicación de la distinción natural/ sobrenatural al campo de la antropología filosófica. Y la distinción Iglesia - Estado es la aplicación de la distinción natural sobrenatural al campo de la sociedad humana y la Iglesia. Desde luego, la afirmación de esta distinción no implica negar la *integración* entre lo natural y lo sobrenatural, sino que implica tener en cuenta que una integración, complementación y subordinación sólo puede ser fructífera *si existe una previa distinción de naturalezas*.

Todo lo cual es útil, además, para entender el reciente y lamentable “caso Lefebvre”. Más allá de las cuestiones canónicas del caso -que escapan a nuestra competencia -, la cuestión doctrinal de fondo fue todo esto que estamos analizando. Lefebvre fue educado en el esquema de La Acción Francesa, el cual, derivado del tradicionalismo francés (De Maistre, Maurras) era una tan simple como falsa dialéctica entre la cristiandad medieval, absolutamente buena, versus la modernidad anticristiana, absolutamente mala, sin nada en ella que rescatar. Era obvio, pues, que cualquier persona que manejara este esquema rechazaría de plano al Vaticano II, el cual adopta una posición de diálogo y *cristianización* de elementos modernos y contemporáneos que en sí mismos no presentaban ninguna contradicción con la tradición de la Iglesia. Dicho esquema histórico, por ende, produjo en Lefebvre y en sus seguidores un falso concepto de “tradición”, identificándola con una determinada circunstancia temporal de la vida de la Iglesia (la organización socio-religiosa medieval) esencialmente contingente *en relación con el depositum fidei*. Desde luego, una aclaración oficial de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe respecto del status doctrinal y canónico de ciertos textos eclesiales de fines del siglo pasado, aclarando cuáles son sus aspectos esenciales y cuál es su relación con el Magisterio actual -lo cual es un trabajo posible de efectuar pero no sencillo- hubiera sido, a nuestro juicio, necesaria para evitar ciertos problemas que de otro modo se seguirán produciendo. En este pequeño

³² Cap. IV.

ensayo hemos sugerido lineamientos muy generales, a partir de los cuales se pueda profundizar en esta delicadísima cuestión.³³

8. Una aclaración final

Por último creemos que será útil hacer una aclaración terminológica y metodológica con el fin de evitar problemas innecesarios. En este ensayo hay, a nuestro juicio, cuestiones contingentes y otras que no lo son tanto. Las cuestiones contingentes son las que siempre se siguen discutiendo *ad infinitum*: las cuestiones *de términos* y los problemas referentes a la *interpretación de autores*. Sobre lo primero, se habrá observado que a lo largo de este ensayo hemos utilizado el término “modernidad” en un sentido positivo en relación con una cosmovisión católica. Sin embargo, lo importante es el *concepto* que está detrás y no el término, esto es: lo importante son las tres características positivas que hemos analizado, más que su denominación. Si alguien no quiere llamar a tal cosa “modernidad” no vamos a discutir mucho por ello. Para mayor claridad, manejemos los términos “medieval” y “post-medieval”, de lo cual surge con claridad, según nuestro estudio, *que no todo lo “post-medieval” puede ser identificado con el “Iluminismo”* llámese como se quiera llamar a esos elementos positivos. El P. Leocata lo dice en estos términos: “No toda la realidad moderna y contemporánea puede reducirse al Iluminismo. Hay en ella gérmenes aptos para dar lugar a una nueva cultura humanista abierta a la trascendencia”.³⁴

Sobre lo segundo, es obvio que, dada la complejidad de la cultura en el mundo post-medieval, será difícil encontrar autores absolutamente “puros” que encajen perfectamente con los tres elementos positivos descriptos, sin la más mínima contaminación con elementos iluministas, *o viceversa*. Será necesario, en cada caso, una atenta lectura y un calmo trabajo de discernimiento. A lo sumo, podrá indicarse en cada caso para qué lado (elemento post-medieval positivo o negativo) se inclina la balanza. Incluso, la valoración de cada autor será distinta, muchas veces, *en cada tema que el autor en cuestión esté tratando*. Por supuesto, esto no niega la necesidad de manejarse muchas veces con esquemas tradicionalmente aceptados sobre tal o cual autor, pues de lo contrario no podríamos ni siquiera circular por este complejo mundo de la historia del pensamiento. Pero todo autor importante tiene habitualmente su fiscal y su abogado defensor. No debemos olvidar escuchar a este último.

Un ejemplo puede ser: supongamos que alguien intenta demostrar que Lutero NO dijo que la naturaleza humana fue totalmente corrompida por el pecado. Eso no afectará a nuestra tesis de que es errónea esa opinión teológica sobre la relación naturaleza/pecado.

³³ Hemos tocado más a fondo esta cuestión en el artículo “Reflexiones sobre la encíclica ‘Libertas’”, en *El Derecho*, octubre de 1988.

³⁴ Op. cit., p. 452

9. Síntesis final

Nos quedan pues dos cosas. Primero, una síntesis general:

1. Existe un esquema histórico habitual que consiste en identificar a la modernidad con el Iluminismo.
2. Dicho esquema habitual es erróneo por cuanto no distingue, en el mundo post-medieval, elementos no-iluministas de los propiamente iluministas.
3. El Humanismo y el Renacimiento no pueden ser identificados, sin ningún tipo de distinciones, con el Iluminismo.
4. La modernidad en sí misma no es iluminista. Tiene principalmente tres características básicas que en sí mismas NO son contradictorias con el catolicismo.
5. Dichas tres características se encontraban incipientemente desarrolladas en el medievo y en la filosofía de Santo Tomás de Aquino.
6. El Iluminismo es una deformación de la modernidad sobre la base de la quiebra racionalista del equilibrio natural/sobrenatural.
7. La Reforma es una deformación de la modernidad sobre la base de la quiebra fideísta de dicho equilibrio.
8. Debe distinguirse entre el secularismo iluminista y la sana laicidad del estado.
9. El término “liberalismo” no necesariamente está referido al secularismo iluminista.
10. El término “post-modernidad” debería ser consiguientemente sustituido por “post-Iluminismo”.
11. El Concilio Vaticano II, *en plena armonía con toda la tradición católica*, ha puesto énfasis en las tres características aludidas de la modernidad en sí misma.
12. Las discusiones terminológicas y las referentes a las interpretaciones diversas de los autores no afectan absolutamente a lo esencial de la tesis aquí desarrollada.

10. Reflexión final

Y, por último, nuestra reflexión final. Todas estas discusiones son interesantísimas desde el punto de vista académico, y el análisis de estos problemas es en sí mismo un gozo intelectual. Pero no es sólo eso lo que nos mueve a desarrollar nuestra tesis. Debemos también tener en cuenta las consecuencias prácticas de todo esto, para la vida de cada ser humano. Este mundo nunca será un paraíso, sino que es un peregrinar hasta nuestra morada definitiva, y ese caminar estará siempre acompañado por las consecuencias del pecado original. Pero este mundo podría ser mejor de lo que es si el proyecto de la modernidad - incumplido- hubiera penetrado profundamente en nuestra cultura. Las guerras, las condiciones infrahumanas de vida y los totalitarismos que ocasionan un espantoso y terriblemente injusto sufrimiento a millones de seres humanos *podrían evitarse*, si las características del proyecto de la modernidad - en continuidad con el medievo- se cumplieran. *La paz es posible: un mundo acorde con la naturaleza humana es posible*. Lo

utópico es pensar que el mundo puede seguir indefinidamente tal como está. Y es en esto donde los pensadores católicos tenemos una gran responsabilidad. Confundir los sanos elementos de la modernidad con los elementos malsanos del Iluminismo sólo conduce a que dichos sanos elementos encuentren refugio no en la filosofía cristiana, sino en los elementos iluministas con los cuales no deberían estar. Con esa actitud no hacemos más que colaborar a la confusión general y consolidar el sufrimiento injusto de mucha gente, del cual habitualmente no nos consideramos culpables. La condena ridícula a Galileo, por ejemplo, sólo condujo a que casi toda la ciencia moderna se desarrollara fuera del contacto con la fe (véase Dessauer, op. cit.). ¿Seguiremos teniendo la misma actitud con otras cosas buenas en sí mismas? ¿No son el capitalismo y la libertad los Galileos de nuestro tiempo? ¿Y no es un niño muerto de hambre en el llamado tercer mundo el resultado directo de nuestra confusión?

Quiera Dios que todos los pensadores católicos sigan el ejemplo de Santo Tomás, que supo cristianizar a toda la verdad que encontraba a veces mezclada con el error. Sepamos evangelizar *verdaderamente* nuestra cultura.